GUSTAF AULÉN

EVANGELISKT OCH ROMERSKT

David Skelin
Uppsala d. 21.10.22.

STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES
BOKFÖRLAG

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES SKRIFTSERIE N:R 139

EVANGELISKT OCH ROMERSKT

AV

GUSTAF AULÉN

STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES BOKFÖRLAG

UPPSALA 1922
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
2258

Till

ERLING EIDEM

med tack för den 6 jan. 1922
och många andra dagar

FÖRORD

Vi ha under de allra senaste åren här i Sverige fått en hel del litteratur, som sysslar med frågan om evangeliskt och romerskt. Jag nämner i första rummet Hjalmar Holmquists ingående och sakrika skildringar av nutida romerskt kyrkoliv samt Friedrich Heilers genom det självupplevda och genom en omfattande religionshistorisk belysning så instruktiva bok om Katolicismen. Det har emellertid synts mig som om det skulle kunna finnas utrymme för ännu en skrift i ämnet. De övervägande kyrkohistoriskt och religionshistoriskt orienterade undersökningarna skulle jag vilja komplettera med ett arbete, som söker se frågan om evangeliskt och romerskt från en mera principiell synpunkt. Därtill kommer, att min framställning genomgående vill stå i självprövningens tjänst. Av denna anledning kommer tonvikten här att ligga icke på det romerska, utan på det evangeliska.

Lund den 4 februari 1922.

Gustaf Aulén.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

	Sid.
Till självrannsakan	7
Ande och form	18
Individualism och samfundskristendom	35
Auktoritet	54
Gudstjänstliv och liturgi	71
Tron allena	89
Slutord	101

---

1. TILL SJÄLVRANNSAKAN

FRÅGAN om den evangeliska kristendomens ställning till Rom har på senaste tid blivit aktuell inom vår svenska kyrka — i varje fall långt mera aktuell än den varit på mången god dag. Man kan ifrågasätta, om dessa ting sedan Johan den tredjes och Sigismunds tidevarv diskuterats med sådan iver inom våra landamären som nu är fallet.

Vid dessa diskussioner begagnar man sig som regel av andra uttryck än de som förekomma här på titelbladet. Man talar oftare om "protestantiskt" och "katolskt" än om evangeliskt och romerskt. Jag undviker emellertid med full avsikt dessa vanligen brukade termer. Katolsk betyder ju ingenting annat än allmännelig eller m. a. o. vad vi söndagligen bekänna om Kristi kyrka i vår tredje trosartikel. Och *vi* ha åtminstone ingen anledning att låsa fast detta kyrkans ärenamn vid romarkyrkan. Vi veta oss vara en lika legitim gren av den allmänneliga kyrkan som någonsin Roms kyrka. Språkbruket är ingen likgiltig sak. Man talar icke utan skäl om ordets makt över tanken. Vi ha all orsak att vara varsamma med vårt ordval. Borde vi då icke undvika även skenet av att Rom ifråga om kyrkans allmännelighet skulle äga något företräde framför oss? Jag kan icke se annat än att det är ett lyckligt och fullt exakt uttryckssätt, när man i senare tid stundom talat om kyrkans tre huvuddelar med namnen: Grekisk-katolsk, Romersk-katolsk och Evangelisk-katolsk.

Ordet protestantism har en rent negativ klang. Det är redan av detta skäl en mycket otillfredsställande beteckning

för de på reformationens grundval byggande kyrkosamfunden. Reformationens män ha icke heller själva givit sig namnet protestanter. Det gavs dem av deras motståndare. Själva betecknade de sig helst med det långt mera uttrycksfulla namnet *evangelici*. Detta ord säger oss verkligen något om det som var reformationens huvudsyfte, som alldeles icke var att grunda någon "ny kyrka" — ingen tanke var Luther mera främmande — utan i stället helt enkelt att flytta evangeliets ljus från dess fördolda plats under skäppan till ljusastaken, såsom Luther själv, med anknytning till de evangeliska orden, brukade säga. Uttrycket protestantism blev icke egentligen populärt inom den evangeliska kristenheten förr än under den tid, då man icke längre hade öppen blick för reformationens positiva gärning, utan i stället såg reformationen såsom en reduktion, ett visserligen icke tillräckligt, men dock för sin tid aktningsvärt försök att från kult och kyrkolära avlägsna sådant som icke överensstämde med "förnuftets krav". Det är väl förklarligt, att upplysningstidens män funno behag i att kalla sig själva protestanter. Men vi kunna svårligen dela deras glädje över ett så negativt och i själva verket snarast missvisande ord. Ty vi veta, att det som gjorde reformationen till vad den var visst icke var det negativa elementet, reduktionen. Visserligen fanns det i reformationen också ett negativt moment, som avsåg att bortskära varjehanda parasitväxter från kristendomens träd. Men detta kritiskt-negativa drag hade reformationen gemensamt med många andra oppositionella rörelser från medeltidens senare skede. Och denna kritik skulle säkerligen icke hava haft någon effekt, om den icke varit s. a. s. baksidan av en positiv insats. Det som gjorde reformationen till vad den blev är den nya fördjupande syn på kristendomen, som kom med Herrens profet Martin Luther. Och just därför ha vi all anledning

att föredraga det namn som reformationens fäder själva föredrogo: evangelici.

Om frågan om Rom och romerskt vunnit ökad aktualitet ibland oss under senare tid, så synes detta närmast bero på att vi nu onekligen haft starkare känning av romersk propaganda än förr. Det finnes näppeligen något land som under de närmast flydda århundradena haft så ringa känning av Rom som Sverige. Men den närvarande tiden är icke någon isoleringens tid. Och därför är det helt naturligt, att också Rom skall söka att göra sin röst något kraftigare hörd här uppe i Norden än vi hittills varit vana vid. Mången ibland oss, som vant sig att betrakta isoleringen såsom något slags lagfäst privilegium, förefaller en smula yrvaken inför dessa romerska röster — allra helst om han icke mödat sig med att taga reda på vad som försiggår på andra håll där romerskt och evangeliskt bryta sig med vartannat.

Ingen torde emellertid kunna säga annat än att Roms senaste ansträngningar mötts av det starkaste motstånd här i landet såväl från kyrkligt och "frikyrkligt" håll som i regel också i övrigt från den allmänna opinionens sida. Det regelbekräftande undantaget kommer från utpräglat kristendomsfientligt håll, där man förmenar, att den ena kristendomsformen är lika dålig som den andra och där man därför helt naturligt med den största skärpan vänder sig mot den som man har närmast inpå livet. Ville man få ett bevis för huru starkt evangeliskt Sverige är, så har den förda diskussionen eljest rikligen lämnat detta bevis.

Polemiken hör i allmänhet icke till ärebladen i kristenhetens historiebok. Den har blott alltför ofta — och det gäller alla konfessioner — präglats av en anda, som haft skäligen litet med kristendom att beställa. Skall en från evangeliskt håll företagen uppgörelse med det romerska,

sådan som jag här syftar till, bliva till någon nytta — och icke bara befordra bitterhet och självrättfärdighet —, så måste tvenne fordringar uppställas: det måste vara en ridderlig kamp, som i allt bemödar sig om att göra motståndaren full rättvisa, och diskussionen måste vara sakligt ingående och icke bara hålla sig till det som ligger på ytan eller till gamla nötta klichéer. Ännu ett tredje krav kunde behöva tilläggas — men det sparar jag tillsvidare.

Skola vi väga evangeliskt och romerskt mot vartannat, så kunna vi icke få nöja oss med att jämföra vårt evangeliska fromhetsideal med den romerska vulgärfromhetens grövsta former. Ett sådant förfarande är icke så alldeles sällsynt. Vi måste jämföra ideal med ideal och verklighet med verklighet. Och vi kunna alltså icke gärna få glömma bort, att icke allt inom den evangeliska kristenhetens liv svarar mot dess livsideal. Det kan icke gå för sig att teckna evangelisk kristendom efter dess idealfromhet och att samtidigt anse sig vara färdig med Rom bara genom att hänvisa till en del inom dess kyrka florerande vidskepelse och magi. Vi kunna icke få glömma av eller se bort ifrån att även vi inom vårt fromhetsliv äga åtskilligt, som vi måste stämpla såsom mindervärdigt och "vulgärt". Under sådana förhållanden skulle vi från början ställa oss i en privilegierad ställning, som vi icke ha någon rätt att intaga, och vi skulle taga alldeles för lätt och ytligt på hela frågan om evangeliskt och romerskt. Jag säger naturligtvis icke, att det vi kalla primitivitet och vulgärfromhet skulle intaga samma ställning inom evangelisk som inom romersk kristendom. I själva verket går här en starkt markerad gränslinje mellan evangelisk och romersk kristendom. Den romerska kyrkoledningen intager ofta en egendomligt svävande hållning till de kristligt mindervärdiga formerna av fromhetslivet, i det att den blott alltför ofta håller sin skyddande hand över t. ex. även de mest primitiva uttryck av mirakeltro, men på samma gång försöker akta sig för att engagera sig alltför starkt i dennas tjänst. Det finnes emellertid också gott om primitiva föreställningar, som äro officiellt sanktionerade och som t. o. m. ha fått tränga in i det allra heligaste, såsom t. ex. den romerska nattvardsläran med dess förvandlingsteori visar. Men även om vi aldrig så mycket betona den gränslinje, som här kan och bör dragas, så kunna vi dock icke få förbise, att också vi inom vår evangeliska kristenhet äga en avsevärd del mindervärdigt och "vulgärt".

För att icke denna utsaga skall stå obestyrkt anser jag mig skyldig att giva några exempel på fromhetsyttringar och föreställningar av lägre rang inom den evangeliska kristenheten — fastän jag naturligtvis endast som allra flyktigast här kan beröra detta intressanta kapitel.

Man skulle här kunna skilja mellan sådana mindervärdiga fromhetsyttringar, som vi ha gemensamt med Rom och som alltså kunna betraktas såsom rester av ännu icke övervunnen romersk primitivitet, och sådana vulgärföreställningar, som mera direkt vuxit upp på evangelisk mark. Till det förra slaget höra bl. a. allehanda av "sakramentsmagi" färgade föreställningar, som alltjämt florera ibland oss. Dylika kunna knyta sig såväl till dop som till nattvard. Vad dopet beträffar kan det vara nog att erinra om de magiska ex-opere-operato-tankar, som icke sällan äro förbundna särdeles med det s. k. nöddopet. Och vad nattvarden beträffar är det välkänt nog, att mångas tankar gå i en — icke legitimt mystisk, utan — direkt magisk riktning. Man skulle kunna tala om en viss trevande magi. I samma mån som de gamla medeltida skolastiska begreppsbestämningar, som lågo bakom den lutherska nattvardslärans "i, med och under", blivit främmande och otillgängliga

för nutidens medvetande — och för folkmedvetandet ha de ju f. ö. alltid varit främmande — drives man, när man vill behålla den lutherska formeln, i riktning åt den romerska transsubstantiationsläran. Tankegången inriktas på att det skall ske något magiskt med brödet och vinet, och det mekaniska upprepandet av Luthers formel för den eftersägande ett gott stycke bakom Luther åt Rom till. Man vet måhända, att det icke skall vara fråga om en direkt förvandling, men man kommer i alla fall icke loss från förvandlingstankar och den magi som ligger bakom sådana. Att denna i regel mera trevande magi understundom kan vara krass nog skulle förmodligen kunna verifieras av hundratals präster i vårt land.

Men ännu mera intresserar oss i detta sammanhang det faktum, att det också inom det evangeliska fromhetslivet finnes åtskilligt av lägre rang, som tydligt nog förråder sin förbindelse med evangeliska grundtankar. Vi kunna t. ex. tänka oss en kombination av ett "intellektualistiskt" trosbegrepp och en "juridisk" försoningslära — och en sådan kombination är ingalunda sällsynt. Vad blir det då av reformationens grundsats om rättfärdiggörelsen genom tro? Ingenting annat än att vi hålla för sant, att Kristus skulle ha givit Gud ersättning för det straff, som han eljest rättmätigt skulle ha utkrävt av oss. Den som håller detta för sant skall därmed vara "rättfärdig inför Gud". Vem skulle våga förneka, att sådana tankar inom evangelisk kristendom använts som en vilokudde, på vilken människan slagit sig till ro — i dödens sömn? Jag kan icke se, att en sådan föreställning religiöst-etiskt sett befinner sig på ett högre plan än föreställningen om att sakramentet verkar av sig självt i och med det yttre deltagandet. Med en sådan tolkning av reformationens klenodium har man verkligen ingen anledning att se ned på romersk "primitivitet" och "magi". Betraktelsesättet är fortfarande i hög grad "opersonligt". Kristendomens djupaste tankar förflackas på ett fruktansvärt och för hela det andliga livet ruinerande sätt. I bakgrunden står en gudsbild tecknad efter det nakna vedergällningsschemat såsom måttstock. Samma vedergällningsschema kan spöka också i andra sammanhang. För ett par år sedan hörde jag en präst i en predikan framkasta frågan, om det icke skulle vara störande för de frälstas salighet att nödgas tänka på de fördömdas kval. Frågan besvarades ordagrant så: på den tiden skall det känslosamma medlidandet försvinna med syndaväsendet. Detta är uppenbarligen en tanke som kan ha hemortsrätt på judendomens lägre plan — icke på dess högre — men som i varje fall icke har något med Jesus Kristus att beställa. Samma fråga framkastar professorn vid menighetsfakulteten i Kristiania Hallesby i sin nyligen utgivna dogmatik. Han säger, att den beror på "ett egoistiskt salighetsideal". Man står förbryllad och undrar om icke "egoistisk" möjligen kan vara tryckfel för "altruistisk" — till dess man upptäcker, att det helt enkelt är fråga om en slags bibliolatri, som är oförmögen att skilja mellan högre och lägre plan i den Heliga Skrift.

Med det senast sagda ha vi kommit till en annan inkörsport för många lägre och mindervärdiga tankar inom evangelisk kristendom, nämligen en ställning till Skriften, som måste betecknas såsom bibliolatri. Det är den gamla bokstavsinspirationsteorien, som har denna verkan. Är Bibeln i sin helhet bokstavligen inspirerad gudomlig sanning, så ligger det minst sagt nära tillhands att betrakta alla dessa utsagor såsom i lika hög grad representerande den gudomliga uppenbarelsen. Vad detta kan komma att betyda inses lätt, om vi t. ex. ställa oss inför sådana ord som följande ur Deuteronomion: "Du skall icke visa honom (den som gjort

ont) någon skonsamhet: liv för liv, öga för öga, tand för tand, hand för hand, fot för fot" (Deut. 19: 21). Vissa psalmers av hat och hämnd fyllda "böner" skola ställas i paritet med t. ex. evangeliets ord om förlåtelsen, som skall givas icke bara sju gånger utan sjuttio gånger sju. Exemplen behöva icke mångfaldigas: resultatet blir helt enkelt andligt kaos. Kristus mister sin plats såsom uppenbarelsens härskare. Man behöver blott gå till "Bibeltrogna vänner" hos oss och iakttaga vad där *kan* presteras för att övertyga sig om att sådana företeelser ännu icke försvunnit från evangelisk kristendom. Med en sådan ställning till Bibeln har man verkligen ingen anledning att tala överlägset om romersk "helgondyrkan". För min del skulle jag, om jag vore tvungen att välja, tusen gånger hellre tända vaxljus för åtskilliga av de romerska helgonen än jag skulle vilja finna mig nödsakad att betrakta av hämndkänslor fyllda anropanden av Gud såsom uttryck för Guds ofelbara uppenbarelse. Ty intet skymmer så undan den levande Gudens bild som dylika utslag av bibliolatri. Bibliolatri kan f. ö. förekomma i många växlande former. På ett stiftsmöte för några år sedan i mellersta Sverige hörde jag en predikant försäkra, att alla Guds egenskaper övergått på Bibeln, så att denna numera vore att betrakta såsom Guds ställföreträdare på jorden. Numera avlidne domprosten professor Berggren, som också var närvarande i kyrkan, konstaterade strax, att det under sådana förhållanden vore skäligen överflödigt med bibelspridning, eftersom Bibeln ju redan vore allestädesnärvarande. En annan form av bibliolatri, som har hållit segt i sig, är bruket att på måfå slå upp en sida i Bibeln för att på detta sätt finna ledning i ovissa lägen. Man går till Bibeln ungefär som man gick till oraklet i Delfi. Av Daniel Rudins nyligen utkomna biografi av sin fader finner man, att t. o. m. en så vördnadsbjudande och

förnämlig representant för evangelisk fromhet som professor Waldemar Rudin kunnat tillåta sig en dylik behandling av Bibeln.

Jag skall icke längre fortsätta detta kapitel. Med det som här anförts har jag endast velat visa, att det icke går för sig att jämföra romersk "primitivitet" med vårt evangeliska fromhetsideal och låtsa som om vi icke ägde några mindervärdiga föreställningar inom vår evangeliska sfär. Ty det göra vi verkligen. Vi ha också vår vulgärfromhet — och det icke bara i form av rester från den för-evangeliska tiden, utan ock åtskilligt som hämtat näring från evangeliska ledmotiv: principen om rättfärdiggörelse genom tro och om Skriften såsom högsta religiös auktoritet. Vi kunna därför icke få tro oss vara färdiga med Rom bara därigenom att vi peka på, huru en hel del grov primitivitet florerar inom den romerska kyrkan. Det vore varken ridderligt eller rättfärdigt. Skall en diskussion om romerskt och evangeliskt hava något värde, måste den gå djupare in och söka fatta i sikte de olika fromhetsidealen och ledande principerna. Här föreliggande lilla skrift vill i sin mån vara ett bidrag till en dylik undersökning. Jag vill i detta sammanhang föra fram det tredje krav, som jag ovan antytt. Skola vi tala om evangeliskt och romerskt, så må vi göra det så, att det tjänar oss evangeliske *till självrannsakan*.

Man talar i dessa tider ofta vitt och brett om "den romerska faran". Och man tänker därvid såväl på romersk propaganda som på s. k. romaniserande tendenser inom evangeliska kyrkosamfund. Man säger, som Geijer en gång sade, att det går en "katolsk" dragning genom världen. Vi kunna här lämna åsido om dylika farhågor verkligen äro berättigade. Men *om* man verkligen tror på en dylik fara, så skulle det väl ligga tämligen nära till hands att fråga sig

vad anledningen till den nämnda "dragningen" kan vara. *Om* det verkligen är så, att människor visa sig otillfredsställda med det som evangelisk kristendom i allmänhet har att bjuda, skulle det då icke vara skäl att efterfråga orsaken till detta fenomen? Det kan svårligen nekas, att man ofta nog slår dövörat till för alla sådana frågor. Man går helt enkelt friskt till anfall för att med alla krafter slå ned den otillbörliga och oförklarliga oförnöjsamheten. Det är gott och väl att man vill försvara evangelisk kristendom. Det är naturligtvis icke detta som här påtalas. Utan det som påtalas är den något naiva självsäkerhet, som är benägen att betrakta det man strider mot endast såsom utslag av ett oförklarligt rebelliskt sinne och av otillbörlig oförnöjsamhet — eller rentav såsom den rena enfalden. *Om* det verkligen är så, att människor icke äro tillfredsställda med den form av evangelisk kristendom som vi bjuda dem — kan det då icke möjligen vara skäl att fråga oss själva, om vi äro utan skuld härtill? Och kan det icke ytterligare finnas anledning att efterspörja, om det tilläventyrs skulle ligga några religiöst legitima behov bakom denna otillfredsställelse? För min del ser jag icke någon möjlighet att komma förbi sådana frågor. Med andra ord: vår uppgörelse med det romerska måste bliva ett stycke självrannsakan, en självrannsakan, som tar sikte både på beskaffenheten av vårt evangeliska ideal och på huru vi förverkliga eller icke förverkliga detsamma.

Den följande framställningen kommer att fördelas på fem avdelningar: 1) ande och form, 2) individualism och samfundskristendom, 3) auktoritet, 4) gudstjänstliv och liturgi samt 5) tron allena. De tre mellersta av dessa rubriker äro valda med hänsyn till de faktorer, som mestadels synas draga och locka åt Rom till, nämligen: det starka kyrkoidealet, den fasta auktoriteten och gudstjänstlivet

med dess mystik och dess betonande av sakramentens centrala ställning. När jag omramar detta med ett kapitel om ande och form och ett om tron allena, så är avsikten därmed att från olika synpunkter belysa den evangeliska kristendomens egenart.

---

2. ANDE OCH FORM

DEN evangeliska grundprincipen kan bestämmas därhän, att evangelisk kristendom medvetet och bestämt överordnar ande över form och alltså vill värdera det religiösa livets former endast efter deras förmåga att tjäna anden. Vi kunna våga säga, att vi med en sådan sats verkligen gripa tag i något för evangelisk kristendom väsentligt.

Vilken är den ande, varom här talas? Ja — skulle vi verkligen behöva uppställa en sådan fråga? Svaret är självklart: det är Guds ande — som också är vår Herre Jesu Kristi ande. Allt hänger på att denne ande är verksam och får göra sig gällande i människosjälarnas värld, på att vi betvingas och behärskas av denne ande. Vi behöva icke taga miste på denne levande och livgivande ande. Vi kunna noga skilja honom från alla andra andemakter i vår tillvaro. Det mångtusenstämmiga vittnesbördet från kristenhetens första begynnelse och till den dag i dag är vet gott besked om vad han vill och vad han verkar, där han möter oss och lever i våra hjärtan, omskapande, förnyande och upprättande, med Gud förenande.

Anden är den bestämmande, den verksamma, skapande makten. Men denne ande behöver former för sin verksamhet. Formerna behövas, men de äro icke herrar över anden, utan dess tjänare. Och deras värde måste mätas efter deras förmåga att tjäna. Ty detta är deras enda uppgift. Vi godtaga icke gamla former bara för att de äro gamla, och vi avvisa icke nya former bara därför att de äro nya — det vore bristande tro på andens skapande

makt. Men vi avvisa icke heller gamla former bara för att de äro gamla och acceptera icke nya former bara därför att de äro nya — det vore bristande trohet mot andens skapelser. Vår enda måttstock är och blir formernas förmåga att tjäna. I den mån de kunna tjäna, ha de ock hemortsrätt inom kristendomens värld. Det som här sagts om ande och form gäller alla olika slag av kristna former: läroformer, kultformer och organisationsformer.

En evangelisk kristendom, som är medveten om att ledas av denna grundsats, kommer därmed att få göra front åt tvenne motsatta håll: dels mot formträldom och dels mot formlöshet.

Att sätta form över ande är formträldom. Det är en given sak, att detta icke gärna sker medvetet och avsiktligt. Säkert är i varje fall, att det som regel sker i god tro. Så mycket större anledning ha vi att giva akt på huru en dylik formträldom kommer till stånd. Den uppkommer, så snart någon viss form beklädes med absolut gudomlig auktoritet och alltså utgives för att gälla med orubblig och ofelbar gudomlig myndighet. Den betraktas såsom den enda möjliga, den enda som garanterar en verklig och sann kristendom. Det är, principiellt sett, likgiltigt om denna absolutisering av former äger rum på lärans, kultens eller organisationens område — resultatet blir under alla omständigheter detsamma: formträldom. Man förlänar en viss läroformel gudomlig ofelbarhet. Det betyder, att formträldomen uppträder såsom bokstavsträldom. Bokstaven göres sakrosankt. Den kräver obetingad underkastelse. Man ser icke, att läroformlerna alltid äro mänskliga försök att giva uttryck åt en andlig verklighet och att de just därför alltid äro behäftade med en viss ofullkomlighet. Det går icke att bara hänga fast vid bokstaven — redan av den anledningen att ordens innebörd kunna förskjutas under ti-

dernas lopp. Under sådana förhållanden riskerar bokstavsträlen alltid att behålla den nakna bokstaven, men tappa bort andemeningen. Det var icke utan skäl Paulus skrev: bokstaven dödar, men anden gör levande.

Formträldom på organisationens område uppkommer, om någon viss organisationsform — likgiltigt vilken — utgives för att vara den enda kristligt berättigade. Roms kyrka betraktar påvedömet som en dylik sakrosankt form. Roms kyrka gör därför anspråk på att representera, icke ett kyrkosamfund bland andra, utan Kyrkan. Också andra organisationsformer kunna betraktas såsom sakrosankta. Somliga tala på detta sätt om den apostoliska successionen såsom ett oeftergivligt villkor. Vi känna här i landet väl till ett annat slags absoluthetsanspråk. Jag tänker på det stundom hörda "frikyrkliga" kravet på att det kristna samfundet skall organiseras i enlighet med den s. k. bibliska församlingsprincipen. Formen är en annan, men grundtanken är densamma: vi möta även här precis samma anspråk på att äga den enda verkligt kristligt berättigade organisationsformen. Man kräver monopol för det egna. — Enahanda är förhållandet med absolutiserade kultformer. Man hävdar t. ex. någon viss nattvardsform såsom den enda kristligt giltiga. Det kan vara ett krav på "rena nattvardsbord", eller det kan vara ett krav på att nattvarden skall utdelas genom en på visst bestämt sätt invigd präst under förmenande av att nattvarden dessförutan mister sin kraft. "Anden" göres ovillkorligt beroende av en viss bestämd form.

Risken med formträldom — i vilken gestalt den än uppträder — är, att den blott alltför lätt drager blickarna från det väsentliga, från andelivet och andemeningen, till något utvärtes såsom huvudsak. Det är alltid fara värt, att man hamnar i formväsen. Finns det något farligare för religiöst

liv än formväsen? Skulle vi inom kristenheten någonsin kunna glömma den hänsynslösa skärpa, med vilken Jesus enligt evangelierna angriper sin tids religiösa formträldom?

Det finns också en annan risk med formträldomen. Ja mer än en risk. Ty formträldomen inför ofrånkomligt ett splittrande element inom kristenheten. Är den egna formen — läro-, kult- eller organisationsformen — den enda som äger verkligt kristligt berättigande, den ofelbart gudomliga, så är det i och med detsamma givet, att alla andra former måste komma att sakna kristligt berättigande. Är man konsekvent, måste man komma till att monopolisera kristendomen för det egna. Det som icke överensstämmer med den ofelbart gudomliga formen måste hänsynslöst bekämpas såsom oförenligt med verklig kristendom. Nu ligger det ju i sakens natur, att sådana anspråk icke så lätt kunna fullföljas med obönhörlig konsekvens. Det faktiska läget inom kristenheten lägger alltför oöverstigliga hinder i vägen. Viljan att hävda anspråken kan vara stark nog, men det faktiska läget driver med nödvändighet till modifikationer: icke ens Rom kan upprätthålla sina stolta anspråk oavkortade — det tvingas till koncessioner, huru gärna det än vill hävda, att ingen frälsning vinnes utanför den allena saliggörande romerska kyrkans sköte. Men *en* sak är avtvungna medgivanden, att det kan finnas kristna även utanför den egna formens råmärken eller att andra samfundsformer än den egna icke behöva stämplas såsom direkt okristna — något helt annat är det öppna och oförbehållsamma erkännandet av kristet brödraskap och kristna brödrasamfund. Ett sådant erkännande är oförenligt med formträldomens ståndpunkt. Den kan icke sträcka sig längre än till ett avtvunget erkännande — förbundet med nedlåtenhetens ringaktning. Men på den vägen främjas icke kristen endräkt.

Den evangeliska kristendomen har också en annan fiende: formlösheten. Om man i förra fallet leddes till en övervärdering av formerna, så förledes man här till en undervärdering. Man beaktar icke, att det kristna livet, såsom allt annat liv, behöver sina former och att det ingalunda är likgiltigt för livet hurudana formerna äro. Man lever i en spiritualism, som glömmer, att man befinner sig under jordelivets villkor. En dylik spiritualiserande formlöshet är utslag av reaktion mot formträldomen på det religiösa området. Den ena ytterligheten slår — så som det ofta sker — över i den andra. Man har lidit under träldomen, och när så frihetsprincipen skall hävdas, blir det ingenting annat än negationens abstrakta frihet. Man ställer sig likgiltig eller direkt oppositionell till allt vad former heter. Man har insett att det väsentliga i kristendomen ligger djupare in än i formerna — och så vänder man dem ryggen såsom likgiltiga eller skadliga. Livet skall växa fritt utan alla tryckande band — endast då blir det ett verkligt andligt liv, som icke förkväves av människors tvångströjor.

En sådan formlöshet kan göra sig gällande på alla de tre huvudområden, där vi nyss mötte formträldomen. På lärans område. Då heter det med en välkänd paroll: kristendomen är icke lära utan liv; och härav vill man då draga den slutsatsen, att allt som hänger samman med "läran" är något ej bara sekundärt, utan i grund och botten oväsentligt. Om det kristna livet än är förbundet med vissa trosföreställningar, så kan det dock icke givas några regler och normer för dessa föreställningar, utan var och en skapar sig fritt de föreställningar han kan. Här må man icke söka komma med några direktiv. Alla sådana försök skulle endast leda till ett förkvävande av livets fria växt. Det är fåfäng möda att vilja säga något om vad som *bör vara*

på de kristna trosföreställningarnas område. Man får nöja sig med att stanna vid den brokiga mångfalden och glädja sig åt den fria växtligheten i denna örtagård. För övrigt spelar — säger man — dessa olika trosföreställningar icke ens tillnärmelsevis den roll för livet som man ofta förmenat. Alla lärobildningar äro ju endast bristfälliga mänskliga försök att tolka det religiösa livets innebörd — och även om det skulle vara möjligt att göra någon skillnad mellan mera bristfälliga och mindre bristfälliga försök, så äro de i alla fall allesamman alltför bristfälliga och famlande för att kunna tillmätas någon större betydelse. Livet går sin gång skäligen oberoende av alla de många teorierna.

Snarlika synpunkter kunna också anläggas på organisations- och kultfrågorna. När kristendomen uppträder såsom samfundskristendom och kultkristendom, lägges härmed en outhärdlig tyngd över det religiösa livet. Det gäller även här — säger man — att hävda livet självt i motsättning till de former, i vilka människor insnört detsamma. Hur oändligt mycken religiös kraft har icke förrunnit till ingen nytta i alla de ändlösa striderna kristenhetens historia igenom om organisationsformer och kultformer! Huru har man icke åter och åter hamnat i utvärtes formväsen och förgätit det ena nödvändiga! Är det icke skäligen likgiltigt, om kult- och organisationsformerna äro så eller så beskaffade? Ja — behöver kristendomen överhuvud dessa former — göra de icke, när allt kommer omkring, mera skada än gagn? Skulle icke kristendomen hellre få gå sin gång fri och obunden av alla sådana former, blott genom sin egen "andliga makt"?

All denna formlöshet är i sin förment högre andlighet egendomligt abstrakt och verklighetsfrämmande. Givetvis har man rätt, så långt som man hävdar att icke formerna,

utan "livet självt" är det väsentliga. Alla de olika former i vilka livet leves ha intet självständigt värde — de äro aldrig självändamål: de ha sitt värde endast i den mån de stå i "livets", i andens tjänst. Men detta är något helt annat än att de skulle sakna värde och att frågan om formerna skulle vara en jämförelsevis eller alldeles likgiltig fråga. Livet kräver former. Denna lag gäller icke mindre om det kristna troslivet, andelivet än om allt annat liv. Det kristna livet skapar sig med en inre nödvändighet både tanke-, kult- och organisationsformer. Det är och förblir en illusion att tro sig kunna abstrahera från allt vad former heter på det religiösa livets område. Visserligen kan man för egen del ställa sig utanför t. ex. det kristna samfundslivet och dess organisationer. Men detta betyder då noga sett ingenting annat än att man lever parasitens liv. Ty samfundslivet är — vare sig man behagar erkänna det eller ej — en förutsättning för det egna religiösa livet.

Det kristna livet kräver former — och det är alldeles icke likgiltigt huru dessa former äro beskaffade. Det har tvärtom sin stora vikt just för det kristna livet. Formerna äro visserligen icke det primära. De springa fram ur livet, skapas av detta. Men de återverka i sin tur på livet, gagnande eller skadande, beroende på huru formerna äro beskaffade. Det råder en ständig växelverkan mellan liv och form. Hela kristenhetens historia lämnar till överflöd intyg om denna växelverkan. Så äro tankeformernas beskaffenhet ingen likgiltig sak. Kristna livsförnyelser, som försumma tankens klargörande arbete, försvaga därigenom sina möjligheter att göra sig gällande. Påtagliga brister i "läran" utöva alltid — om icke genast, så i varje fall så småningom — sitt skadliga inflytande på själva troslivet. Det var dock icke utan orsak de gamle lade så stark vikt vid vad de kallade "ren lära". På samma sätt förhåller

det sig med samfundsorganisationen. Den ram, inom vilken livet leves, den byggnad, i vilken det bor, inverkar i mångahanda måtto och trycker sin prägel på själva livet. Det är t. ex. för själva det religiösa livet ingen likgiltig sak, om det kristna samfundet bygger på barndopets grundval och därmed låter samfundslivet präglas av Guds "förekommande", alla sökande nåd, eller om man bygger samfundet såsom en förening av kristna människor, som gjort besläktade eller likartade religiösa erfarenheter. "Livet" blir icke oberört av dessa olika samfundsformer.

Det säger sig självt, att formlöshetens destruktiva och nihilistiska program lika litet låter sig konsekvent genomföras som formträldomens absolutistiska. Det går dock icke att fullkomligt abstrahera från att det kristna livet kräver former oeh icke heller att betrakta alla former såsom liggande på samma plan. Vi kunna icke komma ifrån att företaga en värdering av de olika formerna. Den tränger sig på oss med en inre nödvändighet. Vare sig det gäller lära eller kult eller organisation måste vi säga oss, att vissa former stå kristligt sett högre än andra, att somliga äro mera gagneliga för det kristna livet än andra.

Men om det nu står fast, dels att det kristna livet med nödvändighet kräver former, i vilka det rör sig och tar sig uttryck, och dels att dessa former i mångahanda måtto inverka på och prägla detta kristna liv, så måste det uppenbarligen ligga den största vikt på att formerna verkligen äga en mot ändamålet svarande karaktär. De måste vara så beskaffade, att de på bästa sätt kunna tjäna den kristna anden. Det skulle ju vara den evangeliska kristendomens grundsats: att formerna skola värderas efter deras förmåga att tjäna Anden. Det är alltså uppenbart, att den evangeliska kristendomen måste komma att stå i kamp icke bara mot formträldom, utan lika mycket emot form-

löshet. Dess väg skulle vara icke kompromissens oklara mellanväg mellan dessa motsatser, utan en högre väg.

Har den evangeliska kristendomen verkligen förmått att gå denna högre väg? Vi vilja icke väja undan för denna fråga — det skulle ju här vara vår strävan att bemöda oss om någon självrannsakan. Vad som nu närmast må sägas om denna sak skall dock endast bliva några inledande reflexioner — vi få i de följande tre kapitlen tillfälle att återkomma till de tre huvudsynpunkter som skymtat fram i det föregående: kapitlet om individualism och samfundskristendom berör organisationsfrågan, kapitlet om auktoriteten lärofrågan och kapitlet om sakrament och gudstjänstliv kultfrågan.

Formträldom och formlöshet — jag föreställer mig att man skulle kunna våga det allmänna omdömet, att den evangeliska kristendomen, vad läran beträffar, i icke så ringa grad anfäktats av formträldomens ande, under det att den i fråga om organisation och kult gärna dragits åt formlösheten till. Jag tänker då givetvis närmast på vår form av evangelisk kristendom — den som är knuten till Luthers reformation. Det är säkerligen typiskt att kult- och kyrkoorganisationsfrågor icke spelat ens tillnärmelsevis samma roll som lärofrågor. Visserligen torde man kunna säga, att de förstnämnda frågorna inom vår svenska kyrka varit mera framträdande än t. ex. inom den tyska. Men uppenbart är dock, att läget även här är ett helt annat än t. ex. inom den anglikanska kyrkan, inom vilken kult- och organisationsfrågor långt mera dominerat. Det är också karakteristiskt, att den augsburgiska bekännelsen lägger den största vikt vid "att evangelium rent lärt varder", men att den samtidigt säger, att det "för Guds församlings sanna enighet" icke är av nöden, "att allestädes skola vara lika människostadgar, kyrkoseder eller ceremonier av människor instiftade". Dessa sistnämnda ord ha en vittgående principiell räckvidd. De innebära varken mer eller mindre än ett brytande med den absolutistiska principen, med formträldomens princip i vad kult- och organisationsfrågor angår. På dessa områden finnes det möjlighet till olikheter, utan att därför kristenhetens sanna enighet behöver givas till spillo. Man var emellertid icke benägen att draga samma konsekvens för lärans vidkommande. Snarare hade man här redan från början en tendens att s. a. s. taga skadan igen för medgivandena ifråga om kult och organisation. Luther själv ville ju rentav frånkänna Zwingli kristet namn på grund av avvikelserna i nattvardsläran. Och dessa absolutistiska tendenser blevo ju senare som bekant nog så starkt framträdande. De ledde till den evangeliska kristenhetens försvagande och splittring genom de ändlösa lärostriderna. Därmed demonstrerades blott alltför tydligt, att det som skulle vara kännetecknet på kristenhetens sanna enighet blev orsaken till dess sönderfallande i varandra bittert bekämpande samfund och riktningar. Och det tragiska var att man, ju längre striden fortgick, mer och mer bet sig fast i stereotypa formler, och att så reformationens levande, mäktiga andekraft lamslogs. Läroformlerna blevo icke längre medel i andens tjänst, utan de blevo idoler, för vilka man slaviskt knäböjde. Det kan icke nekas, att det ofta vilat något beklämmande sterilt över den "rena lärans" kyrka. Avsikten må icke klandras. Felet låg icke däri att man strävade efter "ren lära". Men det låg i de absolutistiska tendenser, med vilka de fixerade läroformlerna uppträdde. Det låg däri att man icke hade fått blicken öppen för, att det alltid häftar något relativt och bristfälligt vid läroformler, att dessa äro den mänskliga tankens famlande försök att tolka vad Gud och Hans värld tillhör. Det låg m. a. o. däri att man icke

såg, hurusom "den rena läran" icke är något en gång för alla fixt och färdigt, icke är någonting som ligger bakom oss, utan i stället ett idealt mål, som vi ständigt måste söka närma oss i alltjämt fortsatt sanningssträvan.

På åtskilliga håll inom lutherdomen håller denna sterilitet i sig den dag i dag är. Vi få åter och åter vittnesbörd därom. När biskop Danell nyligen visiterade det forna tyska missionsområdet i Indien, ville man stämpla honom — och den svenska kyrkan? — såsom kättersk för nattvardsformlernas skull. Det finns knappast något så förbenat och sterilt som steril "lutherdom". Men det finns å andra sidan icke heller något så djupt och rikt som en verkligt andeburen lutherdom. Numera torde man dock knappast, om man ser saken i stort, kunna säga, att det är lärosteriliteten som är lutherdomens största fara. Dess välde är brutet, även om det kan förekomma än så talrika recidiv. De röster, som vilja sätta läran över livet — enligt det gamla receptet, att en präst, som icke i allo är en "ren lärare", är värre än en ofrom präst — ha förstummats eller hålla på att förstummas. Det är möjligt, att faran numera — även vad förhållandet till läran beträffar — ligger på formlöshetens håll. När man tänker på det fruktansvärda tyranni, som läroformlerna utövat inom lutherdomen, är det föga förvånande, om reaktionen mot detsamma skulle leda över i formlöshetens ringaktning, till likgiltighet för tankens bemödande att klarlägga den kristna trons innebörd och innehåll. Det förmärkes icke så få tecken till en dylik likgiltighet ibland oss, till ett förakt för "tankens ädla möda" — för att tala med årets böndagsplakat. Men även om man psykologiskt kan förstå en sådan reaktion, så kan man icke därför försvara den. Tron måste med nödvändighet skaffa sig sitt utlopp på det intellektuella området — lika väl som på det etiska och estetiska. Det är den evangeliska kristendomens ära, att

den med så stor omsorg vårdat sig om trons tankeformer och insett dessas betydelse för troslivet — skulle vi nu här slå över i intresselöshet och vårdslöshet, så lider det intet tvivel om att detta kraftigt skulle befordra den evangeliska kristendomens upplösning och undergång.

När det gäller samfundslivet och dess organisation har faran för formlöshet alltid varit synnerligen stor — framför allt för evangelisk kristendom av luthersk typ. Risken har varit, att man förlorat sig i en högspänd idealitet, som saknat känning med verklighetens värld. Ingen kan påstå, att en stark, fast och målmedveten organisation varit karakteristisk för luthersk kristendom. Det har tvärom här rått en blott alltför uppenbar ringaktning av organisationerna och deras betydelse för det kristna livet. Det har varit nästan som om organisationsformer vore alltför profana medel för att kunna brukas i evangeliets tjänst. Man har nöjt sig med att hänvisa till att kyrkan är "där evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas". Och när det sedan blivit tal om organisationsformer för det kyrkliga livet, har man åter och åter sagt: det är icke på de yttre organisationsformerna det kommer an. Och detta är naturligtvis riktigt — så långt som man därmed vill hävda, att Anden står över formerna. Men kan man verkligen f. ö. stanna vid den blotta negationen? Skulle icke "evangeliet", Anden, kunna taga också organisationer i sin tjänst? Och skulle det icke finnas grundad anledning att med den mest spända uppmärksamhet eftersinna, vilka organisationsformer som i den givna situationen bäst kunna tjäna evangeliet, när det söker att nå så vitt som möjligt och så djupt in som möjligt i människosjälarnas värld?

Säkert är, att den evangeliska kristenheten varit fruktansvärt splittrad och att denna splittring på ett fruktansvärt sätt förlamat dess kraft — icke minst när det gällt

förhållandet till Rom. Det mest påtagliga beviset härför erbjuder den tyska kyrkan. Här har man levt under det starkaste tryck från Roms sida, men icke desto mindre har den evangeliska kyrkan sekel efter sekel fått stå där splittrad och svag i sin splittring. Man har icke kunnat förmås att åvägabringa enhet i en stark, samlad evangelisk rikskyrka. När det genom världskriget ytterligare skärpta trycket började framtvinga bemödanden i denna riktning, hördes åter från representativt håll den gamla, oförbätterligt verklighetsfrämmande "idealismens" tal om organisationernas överflödighet: vad behöves mer än att evangelium rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas? När nu äntligen — efter sammanbrottet och Versailles — begynnelsen till en tysk evangelisk rikskyrka verkligen skapats, så må vi glädja oss däråt och säga: bättre sent än aldrig. Men man får ju på samma gång konstatera, att det fordrats våldsamt kraftiga medel för att rycka de evangeliske upp ur likgiltigheten inför det kristna samfundets organisationsformer. — Ett annat löftesrikt tecken i det närvarande är, att olika evangeliska kyrkosamfund synas börja känna den inbördes samhörigheten starkare än tillförne samt låta denna samhörighet taga sig synliga intryck.

Även när det gäller den inre organisationen inom kyrkosamfundet möta vi alltför ofta samma obenägenhet att söka efter former. Luther talade någon gång om önskvärdheten av att samla till aktivt arbete "dem som med allvar vilja vara kristna". Han uppgav sådana strävanden av tvenne anledningar: dels därför att han icke hade nog folk därtill och dels av fruktan för att det kunde leda till sektrisk exklusivitet. Det sistnämnda skälet har med rätta gjort sig starkt gällande inom den evangeliska kristenheten. Men skulle det icke kunna vara möjligt att realisera ett dylikt program utan att därmed förrycka kyrkans universalistiska

karaktär? Skulle det icke ligga i den evangeliska kyrkans intresse att söka taga vara på krafter, som kunna och vilja arbeta i evangeliets tjänst? Vi behöva icke gå längre än till vår egen kyrka för att bliva varse vad vi försummat i detta stycke. Det klagas stundom över att kyrkan alltför mycket varit en prästkyrka och alltför litet en lekmannakyrka. Och det ligger onekligen mycket berättigat i en sådan klagan. Har icke denna oförmåga att taga vara på lekmannakrafterna varit i varje fall en bidragande orsak till att vår kyrka, i den utsträckning som skett, åderlåtits på religiös kraft och även därtill att mycken religiös kraft runnit bort utan att få uträtta vad den skulle kunnat uträtta. Många företeelser i nutiden med försök att bättra det som fordom brast tyda på, att man alltmer inser den evangeliska kristendomens försummelser med hänsyn till vad vi här kallat den inre organisationen.

Snarlika reflexioner hava vi anledning att göra, om vi från organisationen gå till kulten — vi taga då detta ord i en mycket vidsträckt bemärkelse såsom innefattande det religiösa livets omvårdnad överhuvudtaget. Den brist, som här ofta nog möter inom evangelisk kristendom, skulle jag kunna uttrycka så: man har svårt att inse och tillbörligt värdera den rika *gåva*, som ligger däri att det religiösa livet får levas i vissa givna former. Man förbiser alltför lätt den betydelse som dessa former faktiskt äga för det religiösa livet.

Roms kyrka äger ju en enastående rikt utbildad organisation icke bara för gudstjänstlivet, utan också för den privata själavården. Hela det religiösa livet omslutes här av fasta former. Den evangeliska kristendomen har och har alltid haft skarp blick för vådorna av det romerska systemet. Vi se, huru lätt detta leder till formväsen och huru tyranniskt och mekaniserande den fast reglementerade själavården kan förfara, när den genom *tvångs*bikten

griper in i livets mest interna förhållanden. Därför har också opposition mot allt vad "formkristendom" och "vanekristendom" heter gått den evangeliska kristendomen i blodet. Den vill föra andekristendomens talan. Den vill värna den andliga friheten — också friheten från formernas tvång. Och detta är allt gott och väl. Det är blott fara värt, att denna frihetsförkunnelse alltför ofta varit av det abstrakta och rent negativa slaget. Det är fara värt, att man stormat mot det religiösa livets former på ett sätt, som i längden visat sig vara skadligt, ja förödande för detta religiösa liv. Man talar t. ex. om söndagen, och det kan då heta från — jag vore frestad att säga — patentprotestantiskt håll ungefär så: vi skola icke slava under former. Människan är herre också över sabbaten. Vår gudsdyrkan är icke bunden vid vissa bestämda tider. Gud skall dyrkas alla dagar, vardag lika väl som söndag. Vi skola akta oss för att vara "söndagskristna" o. s. v. Ja — allt detta är mycket sant och riktigt. Men det är icke hela sanningen. Eller skulle det icke också behövas ett ord om vilken outtömligt rik gåva, som blivit oss given därigenom att det finnes en särskild dag, avskild för att vi på den skola hava tillfälle att mera än eljest bliva stilla inför Herren. Och man skulle väl kunna fråga sig, om det icke nu för tiden finnes mera fog för att betona detta senare, än för att gå till storms mot träldom under sabbatstvånget. På samma sätt är det med värderingen av våra tempel. Här citerar patentprotestantismen gärna det johanneiska ordet om att det icke är fråga om Garizim eller Jerusalem — sanne tillbedjare skola tillbedja i anda och sanning. Gud är icke bunden vid något rum — lika litet som han är bunden vid någon tid. Vi kunna lika väl tillbedja Gud överallt som i våra tempel. Och allt detta är ju återigen sant och riktigt. Men skulle det kanske ändå icke finnas skäl för ett ord om vad det kan betyda, att det ibland oss finnes särskilda helgedomar, avskilda och helgade åt andakt och bön? Vill man med denna abstrakta frihetsförkunnelse uppnå, att helgden över och i våra tempel minskas, så har man nog nått sitt mål. Men man torde kunna ifrågasätta, om det verkligen varit något annat och mera som uppnåtts. Det är typiskt, att våra kyrkdörrar allt hitintills i regel äro stängda utom den korta stund, då allmän gudstjänst pågår.

Det är ett ofta påklagat faktum, att kristen sed och ordning i en oerhörd omfattning nedbrutits ibland oss. Nu har detta givetvis haft många olika orsaker. Och det är en företeelse som ingalunda är inskränkt bara till den evangeliska världen. Men vi torde i alla fall ha grundade skäl att fråga oss, om vi icke hava medverkat till detta resultat genom vår förkunnelse. Hur har det icke på våra predikstolar dundrats mot vanekyrkogång och vanenattvardsgång o. s. v. Det är ju klart att det, om vanan icke är och icke blir annat än en yttre vana, inte är mycket bevänt med densamma. Visst har situationen i äldre tider varit sådan, att ett kritiskt ord kunnat vara på sin plats. Men tvenne ting böra här observeras: dels att vanan kan sluta inom sig stora möjligheter och dels att det torde vara svårt, för att icke säga omöjligt, att bestämma var gränsen kring dessa möjligheter går. Säkert är, att den tid längesedan är förliden, när det kunde ha sitt relativa berättigande att draga i härnad mot den religiösa sedvänjan. Men jag kan gott tänka mig, att det ännu i dag finnes någon patentprotestant, som dundrar mot vanenattvardsgångar, om det så inte finns mer än en enda gumma kvar vid nattvardsbordet i hans kyrka. Sådana herrar ha en vidunderlig brist på psykologiskt förstånd.

Pehr Eklund lär hava sagt, att romersk kristendom representerar det fullkomligare lägre, men evangelisk det ofull-

komligare högre. Yttrandet är träffsäkert. Till ofullkomligheten hos detta högre får då också räknas en ofta långt gången vanvård om det religiösa livets former. Och följderna härav hava icke uteblivit. Det religiösa livet kräver sin vård, och det kräver just därför sina former. Vårdslösas formerna, så kommer det religiösa livet att lida därav. Vi vilja icke tillbaka till formträldomens värld. Ditåt bär icke den evangeliska kristenhetens väg. Vi vilja icke ha vare sig tvångsbikt eller tvångsnattvardsgångar eller en auktoritativ kyrkomyndighet, som föreskriver vad som *skall* "tros", eller någon annan form av tvångsvälde. Men vi vilja icke fördenskull hamna i formlöshet. Många tecken tyda på att evangelisk kristendom håller på att vakna upp till större omvårdnad om det religiösa livets former. Alla sådana tecken hälsa vi med glädje. Uppgiften är för oss vida svårare än för Roms kyrka, eftersom vi icke kunna få nöja oss med att gå efter schablon eller bara lägga vissa fixerade skemata över allt andligt liv — utan i stället måste söka se till, att formerna verkligen i varje särskilt fall på bästa möjliga sätt tjäna evangeliets egen verksamhet i människosjälarnes värld. Men uppgiftens svårighet innebär intet försvar för dess försummande.

---

3. INDIVIDUALISM OCH SAMFUNDSKRISTENDOM

MAN kan icke tala om Roms kristendom utan att tala om Roms kyrka. De två äro sammanvuxna till en enda odelbar storhet. Till den grad är romersk kristendom kyrkokristendom. Om Rom utövar lockelse på evangeliska sinnen, så är en av huvudorsakerna härtill merendels också just den stora, starka, mäktiga, fast konsoliderade, världsomspännande romerska kyrkan. Vad kan den evangeliska kristenheten ställa upp gentemot denna kyrka, frågar man. Här är den gamla obrutna traditionen från kristenhetens äldsta tid. Här har allt ålderns patina. Här finnes fasthet och enhet. Här kan man få uppleva gemenskapens trygghet — i kyrkans "modersskötе". Hur splittrad och söndertrasad ter sig icke i jämförelse med denna kyrka den evangeliska kristenheten med alla dessa många små, från varandra skilda samfundsbildningar! Och huru isolerade stå icke de enskilda kristna inom dessa evangeliska kyrkor! Hur har man icke här förskingrat den rikedom som ligger i den kristna enheten! Hur torftigt nymodigt har man icke ordnat det i dessa evangeliska kyrkor, i och med det att man så pietetslöst brutit med den gamla kyrkan och kristendomens liv genom seklerna! De evangeliska kyrkosamfunden äro som torftiga bönhus bredvid de gamla mäktiga katedralerna. Säkert är, att sådana tankegångar kunna hava avsevärd suggestiv kraft inom sig. Och denna suggestiva kraft förstärkes av Romarkyrkans stolta anspråk: här är den enda verkligt sanna kyrkan, den som allena kan med full trygghet

bjuda frälsning och salighet. Anspråk framförda med tillbörlig säkerhet äga alltid stor förmåga att suggerera. Makt och glans likaså. Och den romerska kyrkan äger både makt och glans.

Är det riktigt, att den romerska kyrkan representerar samfundskristendomen och den evangeliska individualismen? Det är icke bara från romerskt håll man på detta sätt vill bestämma förhållandet mellan de båda kristendomstyperna. Också på evangeliskt gör man understundom en dylik fördelning. Jag har flerfaldiga gånger mött den föreställningen, att evangelisk kristendom är detsamma som individualistisk kristendom. Och man vill då gärna säga, att detta just är den evangeliska kristendomens äretecken. Dess storhet ligger — vill man säga — däri, att den fört oss fram till individualistisk frihet.

Är nu detta verkligen ett klargörande sätt att bestämma förhållandet mellan evangelisk och romersk kristendom? Är uttrycket "individualism" ett exakt uttryck för det som evangelisk kristendom står för? Är samfundskristendom och individualism under alla förhållanden varandra motsatta och med varandra oförenliga storheter, så att vi tvingas till att hålla oss till den ena och förkasta den andra?

I själva verket nödgas man säga, att hela denna problemställning är synnerligen oklar och förvirrande. Och detta beror helt enkelt därpå att man, när man i detta sammanhang brukar uttrycket individualism, nyttjar ett ord som är synnerligen mångtydigt och som därför icke kan giva den önskade vägledningen. Vi ha alltså skäl att till en början en smula analysera vad man här kan lägga in i ordet individualism. En sådan analys skall befordra den klarhet, som vi här måste söka vinna. Det visar sig då, att detta uttryck kan tagas i åtminstone fyra olika bemärkelser. För det första kan man med religiös individualism mena

omedelbarheten i det religiösa gudsförhållandet. Ingenting får stå skymmande emellan Gud och själen. Gud kan icke dela herraväldet med någon annan eller med något annat. Intet kan träda i stället för Gud eller bredvid Gud, utan att det religiösa gudsförhållandet förorenas. Allt hänger på det direkta mötet mellan Gud och den enskilda själen, på att Gud här övervinner det som skiljer oss från Honom. Om nu religiös individualism tages i *denna* bemärkelse, så är det uppenbart, att evangelisk kristendom måste betecknas såsom individualistisk. Ty vi stå här inför ett livsintresse för evangelisk kristendom: intet får tränga sig emellan Gud och den enskilda själen. Reformationen visste sig ock i detta stycke stå i kampställning mot romersk kristendom. Detta betyder nu icke, att det icke skulle kunna finnas ett dylikt omedelbart gudsförhållande inom den romerska kyrkan. Ville de evangeliska påstå något sådant, så skulle Rom helt lugnt kunna hänvisa till otaliga vittnen, till fromhetsgestalter, som levt sitt liv i den omedelbaraste gudshänförelse och gudstillit. Men icke desto mindre var de evangeliskes kampställning på denna punkt berättigad. Ty det finnes i det romerska kyrkosystemet mycket, som är ägnat att lägga hinder i vägen för det religiöst omedelbara och personligt fria gudsförhållandet. Ja, själva detta kyrkosystem med dess krav på obetingad lydnad under den "ofelbare" påven och den av honom regerade hierarkien är ett sådant hinder. Kräves här alltså obetingad lydnad för mänsklig makt, så har kyrkosystemet därmed blivit något som ställer sig vid sidan av Gud. Den religiösa individualismen — i den mening vi här tagit ordet — träder i konflikt med det romerska kyrkoidealet. Men en helt annan fråga är, om denna individualism är fientlig mot varje samfundsideal — eller om det kan givas ett starkt och levande samfundsideal, som låter sig förenas med ett oavkortat hävdande av

gudsförhållandets omedelbarhet. Till denna fråga skola vi i det följande återkomma.

För det andra kan man med individualism mena utrymme för de olika individualiteterna. Motsatsen blir då religiösa samfundsbildningar, som icke respektera de skilda individualiteternas rätt, utan som efter bästa förmåga vilja s. a. s. stöpa allt i en form. Man vill reglera vägen till Gud så, att den för alla människor skall löpa på enahanda vis, och man vill reglera det kristna livet så, att det av alla skall levas i samma former. Och man är benägen att frånkänna det liv som icke leves efter receptet i de godtagna formerna kristlig karaktär. Det religiösa ideal, som därmed förfäktas, är uniformitetens. Det säger sig självt, att man på denna väg kan komma till att lägga det mest olidliga tryck på människosjälarna. Och detta tryck blir så mycket outhärdligare, i samma mån som uniformitetens väktare vilja utsträcka sin uppsikt till själarnas inre värld. Ingen uniformitet kränker mera de olika individualiteternas rätt än *livs*uniformiteten. Visserligen är det sant, att det som vi människor innerst och djupast söka i religionens värld är ett och detsamma — Gud — lika väl som det är sant, att det som Gud djupast vill oss är ett och detsamma. Men det är därför icke mindre sant, att Gud har olika vägar till människohjärtana och att Hans härlighets ljus bryter sig i de olika människohjärtana som ljuset bryter sig i spektrums skilda färger. Ville man nu efterspörja, huru romersk och evangelisk kristendom förhålla sig till *denna* slags individualism och dess motsats, så är detta säkerligen en mycket komplicerad fråga. Vad Rom beträffar skulle man väl snarast vilja säga, att det med alla sina fast reglementerade former på alla det kristna livets områden principiellt står för uniformitetens sak. Men det måste då på samma gång tilläggas, att detta samma Rom visar sig

mäktigt av en utomordentligt skicklig anpassningsförmåga, som ger avsevärt utrymme åt de olika individualiteterna — inom en viss bestämd gräns nämligen: den som drages av kravet på obetingad lydnad för kyrkans myndighet. Den evangeliska kristendomen erbjuder i detta hänseende ingen obruten front. Vem skulle kunna förneka, att det inom den evangeliska kristendomen finnes samfundsbildningar och riktningar, som fört uniformitetens talan i lika hög grad som någonsin Rom gjort det — men utan Roms smidighet? Särskilt inom åtskilliga smärre samfundsbildningar av vad man kunde kalla föreningskyrklig typ har det varit minimalt utrymme för individuella olikheter: en viss bestämd kristendomstyp har privilegierats såsom den i grund och botten allena saliggörande. Och det andliga förtrycket har här kunnat taga synnerligen svåra former, därför att uniformitetskravet i alldeles särskild grad riktats till de religiösa livserfarenheternas område. Vi våga emellertid säga, att intet kyrkoideal har lättare att komma tillrätta med de olika individualiteterna och giva dem utrymme än det evangeliska kyrkoideal som verkligen fullföljer Martin Luthers intentioner. Och detta därför att själva nerven i detta kristna samfundsideal är, att kyrkan skall vara ett uttryck för Guds "förekommande" nåd och i allt bära den öppna fadersfamnens prägel. Därmed vilja vi naturligtvis icke påstå, att denna evangeliska kyrklighet alltid och allestädes realiserar detta program. Vi säga blott dristeligen, att den har större inre möjligheter att göra det än något annat kyrkoideal. Även till denna fråga få vi i det följande återkomma.

För det tredje kan man tala om religiös individualism i betydelsen av på individualistisk grund vilande samfundsbildningar. Individualismen är här förbunden med ett som oftast mycket starkt samfundsintresse. Det karakteristiska

är, att samfundet tänkes komma till stånd genom en sammanslutning eller en *förening* av dem som gjort besläktade eller likartade religiösa erfarenheter. Den samfundstyp som så uppkommer skulle man lämpligen kunna kalla för den föreningskyrkliga. Man har ofta talat om densamma såsom "sekterisk", men då detta ord onekligen har en viss förklenande bibetydelse, torde man göra rättast i att undvika det — detta så mycket mera som ordet föreningskyrklig är vida mera expressivt. Man är här — såsom redan nämnt — ingalunda fientlig mot den kristna samfundstanken. När man reagerar mot samfundsbildningar av folkkyrkotyp, sker detta icke av den anledningen, att dessa samfundsbildningar skulle låta samfundstanken dominera alltför starkt, snarare tvärtom: man finner att folkkyrkans samfundsideal är alltför svagt och luftigt, man kräver sammanslutningar av mera enhetlig och mera intim art, starkare sammanhållning och större förtrolighet i gemenskapen. I så måtto är man här mån om att hålla vakt kring den kristna samfundstanken. Men icke desto mindre är det uppenbart, att denna samfundstanke bär ett splittringsfrö inom sig. Splittringstendensen är given med själva utgångspunkten. Skall samfundet vara en sammanslutning eller förening av personer, som gjort likartade religiösa erfarenheter, så komma de olikheter som uppstå att driva till nya samfundsbildningar. Vägen bär till ständigt nya splittringar — för så vitt man icke tvingas till att modifiera sitt samfundsideal genom inflytanden från annat håll.

Vilja vi nu överväga, huru evangelisk kristendom från början — och vi tänka därvid särskilt på Luther — ställt sig till dylika tankegångar, så konstatera vi, att de äro honom fullkomligt främmande. Tages "individualism" i *denna* mening, så är den evangeliska kristendom, som utgick från Luther, kemiskt fri från individualism. Ingen förestående är mera fjärran från hans tankevärld än den, att kyrkan skulle komma till stånd såsom en fri förening av sådana människor, som fått göra vissa, på bestämt sätt kvalificerade religiösa erfarenheter. Och lika litet har den tanken upprunnit i hans hjärna, att det nu — vid reformationen — skulle vara fråga om att bilda en "ny" kyrka. Den som vill övertyga sig härom behöver blott läsa igenom Luthers tolkning av den tredje artikeln i hans Stora katekes. Där skildras kyrkan såsom Den Helige Andens samfundsskapelse. Kyrkan är "modern, som föder och fostrar var och en enskild kristen genom Guds ord, vilket den Helige Ande uppenbarar och låter predika, förmedelst vilket han upplyser och upptänder våra hjärtan" o. s. v. Där "intet läres och predikas om Kristus, där är icke heller den Helige Ande, som inrättar, kallar och församlar den kristliga kyrkan, utan vilken ingen kan komma till Herren Kristus". Men "uti kristenheten hava vi syndernas förlåtelse, vilket sker genom de heliga sakramenten och avlösningen, så ock genom allehanda trösterika språk i hela evangelium. Därför hör det hit som bör framställas om sakramenten samt deras nytta, bruk och värdighet, ja korteligen hela evangelium och alla kristenhetens ämbeten, vilka det är högst nödvändigt att jämt och flitigt öva". Kyrkan är för Luther icke något sekundärt i förhållande till de enskilda kristna. Den är den Helige Andes samfundsskapelse eller — såsom man lika väl skulle kunna säga: evangeliets samfundsskapelse. Hon skapas och uppbygges av evangeliet i dess olika former. Därigenom är hon till sin innersta karaktär: ein Königreich der Gnaden.

Slutligen och för det fjärde kan man med individualism mena en kristendomstyp, som ställer sig fientlig mot allt vad samfund heter, i varje fall mot alla konkreta kristna samfundsbildningar. Individualismen är då en direkt sam-

fundsoppositionell och samfundsupplösande individualism. Man kan möjligen tala om "de troendes samfund" såsom ett abstrakt, över våra huvuden svävande ideal. Men man vill icke tillåta, att det drages några förbindelselinjer mellan detta ideal och den värld, i vilken vi leva och hava vår varelse. Samfundsidealet är alltså — om det överhuvudtaget existerar — satt ur funktion. De faktiska, historiskt givna kristna kyrkorna och samfunden förnimmas endast såsom en tyngande börda för det kristna livet. Här är formlöshetens princip satt i system. Anden skall verka fritt, oberoende av alla former — formerna äro endast hinder för andens fria verksamhet. Sådana samfundsfientliga strömningar göra sig icke sällan gällande ibland oss — än såsom mera vaga stämningar, än i form av ett lidelsefullt bekämpande av vad man föraktfullt kallar kyrkokristendom. På åtskilliga håll är det snart sagt ett axiom att, även om vi alltfort behöva kristendomen ibland oss, dock i varje fall "kyrkokristendomen" har spelat ut sin roll: av kyrkorna kan man icke längre vänta något. De ha förlorat förmågan att stå för kristendomens sak. Kristendomens ande får söka sig väg fram oberoende av dem — för att icke säga i kamp mot dem.

Vi ha nu tagit en överblick över åtminstone några olika bemärkelser, i vilka uttrycket individualism kan tagas. Vi ha funnit, att man verkligen kan förbinda högst olikartade föreställningar med detta ord. Det går icke att utan vidare säga, att den romerska kristendomen är samfundskristendom och den evangeliska kristendomen individualistisk kristendom. Därmed ha vi alls icke givit någon verklig bild av olikheten emellan dessa båda kristendomsformer. Säga vi att den evangeliska kristendomen är individualistisk, så ha vi blott begagnat ett uttryck, som genom sin mångtydighet är ägnat att förvirra långt mer än att klargöra. "Individualistisk" är den evangeliska kristendomen därutinnan att den icke vill tillåta något eller någon att träda skymmande emellan själen och Gud. Med andra ord: samfundet kan icke få äga något självständigt värde. Det har sitt värde endast i den mån det tjänar det religiösa gudsförhållandet. Hela dess uppgift uppgår i att utföra en dylik tjänaregärning. I samma ögonblick som kyrkan "söker sin egen ära", har hon förverkat sin rätt. Då träder hon skymmande emellan Gud och själen. Vi "tro icke på", lita icke till kyrkan vid sidan av att vi lita till Gud. I denna riktning får icke trosartikelns ord om tron på den ena, heliga, allmänneliga kyrkan misstolkas. Vår "tro på kyrkan" innebär djupast intet annat än en tro på den Gud som kallar och församlar genom evangelium. "Individualistisk" är den evangeliska kristendomen också — eller rättare sagt *bör* den vara — därutinnan att den söker giva de olika individualiteterna fritt utrymme och bannlyser uniformitetsjäktets strävanden efter att stöpa allt i en enda form. Även denna form av individualism måste den evangeliska kristendomen godtaga såsom berättigad. Men den evangeliska kristendomen är och måste också vara samfundskristendom. Skulle de rent samfundslösa och samfundsoppositionella tendenserna komma att genomsyra och behärska den evangeliska kristendomen, så skulle denna därmed ofelbart gå sin upplösning och undergång till mötes. Resultatet av en sådan hållning skulle icke bara bliva, att dörrarna öppnades för Roms lättköpta erövringar, utan det skulle ock — vad värre är — bliva ett inifrån skeende sönderfallande av evangelisk kristendom. Det är naturligtvis icke min mening att neka, att enskilda människor kunna leva som evangeliska kristna utan närmare beröring med evangeliskt samfundsliv, och ännu mindre att andliga inflytanden kunna gå fram vid sidan om detta samfundsliv

i — åtminstone skenbart — oberoende av detsamma. Men allt sådant hindrar icke, att den evangeliska kristendomen skulle förlora sin ryggrad, om samfundsidealet upphörde att leva inom densamma. Och detta samfundsideal kan icke byggas på individualistisk grund. Den samfundstyp, som vi ovan skildrade under beteckningen föreningskyrklig, har icke sin rot inom och är icke karakteristisk för evangelisk kristendom. Jag säger icke att sådana samfundsbildningar skulle sakna värde och existensberättigande. Långt därifrån. De bevisa sitt fulla kristliga berättigande genom det de uträttat och uträtta för kristendomens sak. Det är svårt att överskatta de väckande och livgivande impulser, som utgått från dessa sammanslutningar kristenheten runt. Den intimitet och slutenhet som präglar dem har också representerat ett värde, som ofta nog alltför mycket saknats inom den evangeliska kristenheten för övrigt. Jag säger blott, att de icke äro något äkta uttryck för den evangeliska kristendomens egenart. Ty om det är karakteristiskt för evangelisk livssyn, att det kristna livet här alltigenom tänkes vila på och vara en skapelse av "Guds nåd", så måste också samma grundsats gälla ifråga om samfundslivet. Man måste då se kyrkan såsom en skapelse av denna Guds nåd, och man kan icke draga några andra gränser kring kyrkan än de som dragas av evangeliets egen verksamhet, då det söker att nå så långt som möjligt och så djupt som möjligt. Evangeliskt kyrkoliv måste alltigenom bära den öppnade fadersfamnens prägel. Det måste organiseras så och realiseras så, att denna grundsats kommer att oavkortat behärska samfundslivet.

När evangelisk kristendom besinnar sig över sitt närvarande läge, har den all anledning att fråga sig, om den icke på ett nog så betänkligt sätt har vårdslösat kristendomens samfundssida. Hur har man icke i tid och otid predikat

"individualism" och givit det sken av att detta fältrop vore den evangeliska kristendomens stora lösensord och äretecken! I skydd av detta mångtydiga ord har man smusslat in en hel del tankar och föreställningar, som äro grundligt främmande för äkta evangelisk kristendom. Den individualism man förkunnat har i stor utsträckning varit en samfundslös och rotlös individualism, som bidragit till en fortgående splittring inom den evangeliska kristenheten, som försvagat kristendomens makt att göra sig gällande och som ställt de enskilda kristna isolerade och fattiga i sin isolering. Skulle vi icke äntligen vid detta laget ha sett tillräckligt av de förödande verkningar *denna* slags individualism medför för att inse vikten av, att *den* individualism, som är legitim inom evangelisk kristendom, förbindes med en levande och stark samfundskristendom. En förutsättning för att detta skall kunna ske är, att vi alltmera lära oss *se religiöst* på det kristna samfundet, på kyrkan.

Frågan om kyrkan har århundradena igenom oavlåtligen diskuterats inom den evangeliska teologien. Bristande intresse för den kristna samfundsfrågan kan man alltså icke tillvita denna teologi. Men det torde å andra sidan knappast kunna förnekas, att dessa teologiska utredningar i stort sett varken varit särdeles klargörande eller särdeles fruktbärande. Det blev tämligen snart efter reformationen modernt att skilja mellan den "synliga" och den "osynliga" kyrkan. Visserligen hade Luther kunnat begagna uttrycket "osynlig kyrka", men i en annan mening än det senare — genom reformert inflytande — fick. Det var ursprungligen icke meningen att därmed förringa betydelsen av den s. k. synliga kyrkan. Men det är blott alltför förklarligt, att resultatet så småningom skulle komma att gå i denna riktning. "Den osynliga kyrkan" — det var trons kyrka, de heligas samfund, den ena, heliga, allmänneliga kyrkan. Den

"synliga kyrkan" åter representerades av de yttre organisationsformerna, de olika historiska kyrkosamfunden. Den förra var Jesu Kristi sanna kyrka, den senare var — vad? Ja, det är icke så gott att svara på den frågan. Det är i varje fall icke gott att säga, i vilken relation denna synliga kyrka stod till den sanna, osynliga kyrkan. I själva verket visade det sig allt klarare ju längre tiden led, att det man kallade den osynliga kyrkan intet annat var än ett blekt och luftigt, över våra huvuden svävande ideal, som icke hade någon annan märkbar inverkan än den, att det tömde "den synliga kyrkan" på religiös halt och religiöst värde. Det kunde sägas många vackra och höga ord om "kyrkan". Men det föremål, om vilket så talades, var intet gripbart föremål. Sökte man gripa tag i det, så försvann det i luften — och kvar stodo endast de stackars "synliga" kyrkorna, som voro något totalt annat än den förnämliga osynliga kyrkan. Resultatet härav visade sig redan inom pietismen. Här talades månget föraktfullt ord om de synliga kyrkorna såsom blott utvärtes institutionella inrättningar, himmelsvitt skilda från den sanna kyrkan. De historiska kyrkosamfunden hade utblottats på religiös idealitet. Intet under då, att de icke kunde omhuldas med någon särskild kärlek. Sin kärlek riktade pietismen i stället till de smärre sammanslutningar, som skulle utgöra ett slags synliggörande av den osynliga kyrkan — ty med det rent abstrakta och verklighetsfrämmande idealet kunde man icke nöja sig.

Det kunde kanske synas någon som om hela denna gamla diskussion om den synliga och osynliga kyrkan skulle vara tämligen betydelselös. Vid närmare påseende visar det sig emellertid, att den blottar en djupt liggande orsak till det bristande samfundssinne, som ofta förekommit inom den evangeliska kristenheten. Och detta är en orsak som

ingalunda upphört att verka den dag i dag är. Det ideal, om vilket man talar, svävar i luften, och det levande samfundet blottas på idealitet. Ett ideal kan icke gripa, om det saknar förbindelse med och betydelse för verklighetens värld — och ett levande kyrkosamfund kan svårligen entusiasmera, om det har tappat bort sin religiösa idealitet. Både Roms kyrka och samfundsbildningar av föreningskyrklig typ ha — var på sitt sätt — haft sina samfundsideal förankrade i verklighetens värld. Det har varit deras styrka. Men evangelisk kristendom av folkkyrkotyp har blott alltför ofta icke vetat av någon dylik förankring av idealet. Man har här tvärtom varit angelägen om att så starkt som möjligt skilja mellan "den ideala kyrkan" och de faktiska levande kyrkosamfunden. Man har icke kunnat få murarna dem emellan höga nog. Det faktiska levande kyrkosamfundet har betraktats helt och hållet som en mänsklig inrättning, en statsinstitution el. dyl. av samma slag som alla andra nyttiga statsinrättningar. Sådana tankegångar ha i stor utsträckning ruinerat den evangeliska kristendomens kyrkosinne och upplöst dess kyrkliga självmedvetande. Man har talat i den förmenta högre andlighetens intresse. Det skulle vara oandligt och profanerande att sammanställa de höga kyrkopredikat, om vilka tredje artikeln talar, med sådana rättsliga och institutionella organisationer som de faktiska kyrkosamfunden. Principen har varit: idealet för sig och verkligheten för sig — och man har suggererat både sig själv och andra till att uppfatta detta såsom ett uttryck för reformationens grundåskådning. I själva verket har den förment högre andligheten blott varit en slags överandlighet, som svävat uppe bland molnen. Idealet har under sådana förhållanden varken förpliktat eller förädlat. Men det är en synnerligen stor risk med ideal, som varken förplikta eller förädla. Sådana ideal

kan man saklöst undvara. Det värsta är nämligen, att de — så snart de icke utöva en positiv inverkan — i stället utöva en negativ: de stjäla kraft. Man slår sig till ro med "idealet". Denna negativa inverkan har i nu ifrågavarande fall tagit sig uttryck däri, att de levande, historiska kyrkosamfunden i stor utsträckning bestulits på den i dem inneboende religiösa idealiteten.

Jag tar mig friheten att här återgiva en liten betecknande episod, som ärkebiskop Söderblom meddelat mig. Ärkebiskopen satt för några år sedan på en konsert i Tyskland, där en del svenska sånger sjöngos. Bland dessa förekom också "Fädernas kyrka i Sveriges land". Ärkebiskopens tyske granne, som med oförställd förvåning åhörde denna sång, yttrade därefter: 'aldrig har det kunnat falla någon in att sjunga en sång om den preussiska landskyrkan'. Han konstaterade med beklagande att en sådan möjlighet syntes honom rent otänkbar. Episoden är verkligen betecknande — för huru evangeliska kyrkor kunna ha utblottats på religiös idealitet.

Vi ha här i Sverige under senare tid upplevat, att en högre och sannare värdering av vår svenska kyrka trängt sig fram till starkare medvetande än den, som tömmer de levande kyrkosamfunden på den i dem inneboende religiösa idealiteten. Vi ha fått en klarare syn på vår folkkyrkas religiösa värde än man förut — i varje fall på många håll — ägde. "Fädernas kyrka i Sveriges land" är icke bara en skapelse av statsmaktens vilja eller några andra mänskliga viljor. Utan den är djupast sett en skapelse av Guds helige ande. Den kom till som en gren av den allmänneliga kristna kyrkan, när evangeliet förkunnades och när skarorna döptes och böjde knä vid Herrens bord. Evangeliet skapade kyrkan, och såsom en evangeliets samfundsskapelse är hon till den dag i dag är. Det

är detta och intet annat som ger henne hennes rätt såsom kristen kyrka. Vårt yttre öga ser den yttre organisationen och de många skröpliga människogärningarna, men trons öga ser djupare. Det ser, att bakom och i allt detta dock högre krafter äro med och äro verksamma — ja den kraft, "som är en kraft till frälsning för var och en som tror". Därför att här det evangelium är verksamt, som söker att nå så vitt och så djupt som möjligt, därför är Kristi kyrka här ibland oss. Den svenska kyrkan är en Guds kyrka därigenom att och såtillvida som Guds och Jesu Kristi Helige Ande här utför sitt verk i människosjälarnas värld. Folkkyrkans religiösa värde ligger däri, att den är ett uttryck av, en skapelse av Guds universellt riktade kärleksvilja. Den ena, heliga och allmänneliga kyrkan är icke ett blekt och innehållstomt, från den levande verkligheten skilt ideal, utan vår svenska kyrka är en del av denna allmänneliga kyrka. Idealet är fast förankrat i verklighetens värld. Det fungerar såsom det historiska kyrkosamfundets levande och livgivande kraft.

Det har sitt intresse att giva akt på huru man på olika håll ställt sig till detta växande kyrkomedvetande inom vår svenska kyrka. Lyckligtvis har man icke överallt förnummit den här skisserade grundsynen på kyrkan såsom en nyhet. Man har flerstädes kunnat känna igen huvudtanken såsom en väl förtrogen och äktevangelisk tanke — i alldeles särskild grad har detta varit fallet inom södra Sverige. Men på andra håll åter — och framför allt inom det övre Sverige — förnam man så mycket starkare dessa tankar såsom något nytt och såsom en befriande och livgivande nyhet. De stucko bjärt av mot det sätt att se på kyrkan, som varit förhärskande under det senare adertonhundratalet. Otaliga av den svenska kyrkans tjänare hade under denna tid tjänat henne med halvt hjärta — om ens

det. De hade betraktat folkkyrkan såsom en nödfallsutväg och hade icke kunnat förbinda någon religiös idealitet med denna kyrkoform. Deras hjärtan hade snarast dragits till de smärre sammanslutningarna av kristna som gjort besläktade religiösa erfarenheter. Och detta var naturligt nog. Ty här funno de ett ideal, som var en levande kraft och icke bara en tom och abstrakt idé. Här var idealet förankrat i verklighetens värld. Men därför verkade det också som en upptäckt, att även den missaktade folkkyrkan ägde — och i allra högsta grad ägde — en religiös idealitet inneboende i sig. Man började åter se religiöst på folkkyrkan, se på den med trons öga; och varhelst detta skedde, visade idealet sin makt att upplyfta och förplikta.

Men detta växande kyrkomedvetande — om jag får kalla det så — har också mötts med åtskillig opposition, som är karakteristisk nog. Anklagelser för romaniserande tendenser ha icke uteblivit. Lika litet anklagelser för en romantisk idealisering av verkligheten. Det finnes en hel del "protestanter", för vilka teologiens högsta konst i kyrkofrågan alltfort är att skilja mellan den osynliga och den synliga kyrkan. Kanske man icke längre begagnar just dessa termer. Man talar måhända hellre om den ideala kyrkan och de historiska kyrkosamfunden. Det ligger mindre vikt vid termerna. Andemeningen är densamma. Och man reser borst, så snart man vädrar någon "sammanblandning" av dessa båda storheter, som skola hållas så strängt skilda från varandra. Den ideala kyrkan är ett, de historiska kyrkosamfunden något totalt annat. Det är — vill man säga — just Roms grundbrist att det vill låta idealet förkroppsliga sig i sitt kyrkosamfund. "Sekterna" förfara f. ö., tillägger man, på samma sätt: även de bemöda sig om att söka realisera den ideala kyrkan i sina sammanslutningar. Men en självmedveten evangelisk kristendom skulle hålla sig fri från dylik självförhävelse. Och så åhör man med ytterlig misstänksamhet en förkunnelse, som icke drar sig för att flytta in idealet i de levande evangeliska kyrkosamfunden och som säger: här är sannerligen ett heligt rum, här är sannerligen Kristi kyrka. Sådant måste stämplas såsom romaniserande tendenser — och på samma gång såsom en romantisk idealisering av verkligheten, såsom kyrkoromantik. Det leder till apoteosering av något mänskligt och av något mycket skröpligt mänskligt. Det leder till att man sluter ögonen till för alla brister och fel i de historiska kyrkosamfunden och låter sig nöja med dem sådana de äro. Ja, det leder — och däri mynnar anklagelsen ut — till att man kommer att predika kyrkan i stället för Kristus, alltså bort från den evangeliska kristendomens smala väg.

Har anklagelsen rätt däri att vi här möta en verklighetsfrämmande idealisering? Det beror i själva verket på huru man ställer sig till följande fråga: är man mest verklighetstrogen, när man räknar med de ideala krafter, som röra sig inom en viss given verklighet, eller när man ser bort ifrån dem och låtsas som om de icke existerade? För min del dristar jag hålla före, att den som icke räknar med de ideala krafterna är den verklighetsfrämmande. Vi se icke våra evangeliska kyrkosamfund sådana de verkligen äro, med mindre vi se, att de innerst och djupast och väsentligen äro skapelser av Guds evangelium. Ser man icke detta, så blir resultatet, att man icke bara förringar, utan också förvränger. Man får en missvisande och osann bild av verkligheten. Men när vi så tala om våra levande kyrkosamfund såsom innerst och djupast Guds helige andes samfundsskapelser, då betyder detta minst av allt, att vi därigenom skulle föranledas att sluta ögonen till för fel och brister och slå oss till ro med den yttre nakna verkligheten

sådan den är. Alldeles tvärtom: det finnes intet som så skärper blicken för det som icke bör vara. Idealet upplyfter och förpliktar. Men om det förpassas till en annan och luftigare värld, *då* är det förvisso fara förhanden, att vi kunna slå oss till ro, ostörda av idealets förpliktelser. Är kyrkan innerst och djupast en evangeliets samfundsskapelse, är det detta som gör henne till vad hon är, så måste också just detta komma till uttryck i allt hennes liv och all hennes verksamhet. Kyrkan har ingen annan uppgift än den som betingas av att hon är evangeliets samfundsskapelse. Eller m. a. o. kyrkans enda uppgift är att i all sin verksamhet tjäna Kristus och hans helige ande. Därför får det icke finnas rum för något sådant alternativ som detta: kyrkan eller Kristus. Evangelisk kristendom är med all rätt känslig ända till överkänslighet på denna punkt. I samma ögonblick som kyrkan skulle komma att uppträda såsom en storhet vid sidan av Kristus, konkurrerande med honom, förlorar hon sin själ. Hon förvanskar sitt ideal och sviker sin uppgift. Kyrkan har nämligen intet självständigt värde vid sidan av Kristus. Hennes enda värde består däri att hon är tjänande organ för hans helige ande.

Därmed äro vi framme vid den punkt, där vi slutligen kunna göra upp med Rom. Bristen hos Rom ligger icke däri, att idealet där är förankrat i verklighetens värld, att dess kyrkoliv är uppburet av religiös idealitet. Detta är tvärt om Roms styrka. Men bristen ligger däri, att detta ideal är förvanskat, icke är ett *alltigenom* religiöst ideal. Den romerska kyrkans ideal är icke bara att tjäna utan också att härska. Och det ideal som går ut på att härska är icke längre ett religiöst, ett kristet ideal. Varhelst detta strävande gör sig gällande, där blir resultatet med nödvändighet, att det åt kyrkan förlänas ett självständigt värde

vid sidan om Kristus och konkurrerande med honom. Kyrkan får ett jordiskt mål: underkastelse under det romerska regementet. Omnia ad majorem papae gloriam! Heiler har i sin utmärkta bok om katolicismen med stor skärpa belyst det drag av härsklystnad, som häftar vid den romersk-kyrkliga rättsinstitutionen. Och detta drag är så invävt i det romerska systemet, att det icke kan avlägsnas, utan att Rom därmed upphör att vara Rom. Denna självhävdelsens härsklystna strävan för en yttre makt och jordiska mål är den romerska kyrklighetens kräftskada; den bevisar, att det religiösa idealet här icke är rent, utan bemängt med en utpräglat irreligiös tillsats. Heiler har i sin bok verklighetsfullt ställt bredvid varandra Mark. 10: 42—44 och Bonifacii ord i bullan Unam sanctam. I evangeliet talas om att storheten består i tjänande, i bullan läsa vi: "vi förklara, förkunna och bestämma, att det för varje mänsklig varelse som vill vinna frälsning är absolut nödvändigt att underordna sig den romerske översteprästen."

Det är mot *denna* utformning av kyrkoidealet som den evangeliska kristenheten från början vänt sig och alltid skall vända sig. Varhelst härsklystnaden sätter sig i högsätet och varhelst en kyrka strävar för vinnandet av yttre makt, där kan man med sanning tala om romaniserande tendenser. Och mot *sådana* romaniserande tendenser skall en evangelisk kristendom, som är medveten om sitt livsideal, aldrig underlåta att gå till strids. Men det bör då på samma gång vara en strid för ett kyrkoideal, som är alltigenom buret av det enda strävandet: att tjäna evangeliet och låta Gud allena härska. Endast på denna väg kan problemet om individualism och samfundskristendom bringas till lösning på ett sätt, som låter samfundet bliva till hjälp och icke till förtryck och som kan förena en sund individualism med en stark samfundskristendom.